

## 鈴木大拙における禅と浄土教 : 『浄土系思想論』 の解釈を中心に

著者	蓮沼 直應
雑誌名	倫理学
号	27
ページ	133-143
発行年	2011-03-20
その他のタイトル	D.T. Suzuki or Zen and Pure land Buddhism : An interpretation of Jodokeishisouron
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/113702">http://hdl.handle.net/2241/113702</a>

# 鈴木大拙における禅と浄土教

## —『浄土系思想論』の解釈を中心に—

蓮 沼 直 應

### 序

現代、鈴木大拙（一八七〇—一九六六年）の名は日本にとどまらず海外においても「禅学者」として浸透している。しかし彼の著作に見出されるテーマについて、その特徴をあげるとすれば、禅にとどまらず浄土教をはじめとする他宗教をも問題にしたという点を指摘できるだろう。彼は禅に関する書を出し続けたつも、一九二〇年代以降は積極的に浄土教を主題とした論を執筆するようになる。それは一九三三年の『禅と念仏の心理学的基礎』、一九四二年の『浄土系思想論』、さらには一九四四年の『日本の靈性』などの著作にまとめられ、彼のその後の著述活動にとって一つの基盤となっていく<sup>(1)</sup>。

特に『日本の靈性』において顕著なように、彼は禅学者でありながら、他宗派（他宗教）の教えにも積極的に言及していき、その根本的な体験の同一性を主張する。すなわちここでは禅と浄土系思想が、同じ仏教として、共通の宗教意識を有しているということが主張されているのである。しかし、彼がそのような

な普遍性を主張する背景には、間違いなく禅が影響を与えているといえる。

本稿では親鸞（一一七三—一二六二年）、もしくは浄土真宗の語る伝統的な「浄土」に対して、鈴木大拙がどのように浄土を捉えているのかを考察することで、彼の解釈の背後にある「禅的側面」を浮き彫りにすることを試みる。彼が禅の立場から浄土教を解釈していることは明らかだが、それがどのような形で言明されているかを考察することで、逆に彼の「禅の立場」を明確にしたいと思う。しかし彼の浄土教理解について、本稿でその全体像を扱うことは到底できない。『浄土系思想論』を中心に、彼の浄土教解釈の独自性が鮮明に表れている事項に焦点をあてて考察していきたい<sup>(2)</sup>。本書は親鸞の『教行信証』をはじめとする浄土教の諸著作に対して、最も積極的な言及が与えられているものだからである。

## 一、浄土教をめぐる諸概念

### ①「信心」について

親鸞の思想は「信心為本」と呼ばれるように、「信」もしくは「信心」がその根本にあるといえる。親鸞において「信」は様々に論じられるが、それは例えば『末燈鈔』中では次のように語られている<sup>(3)</sup>。

まことの信心のさだまることは、釈迦・弥陀の御はからひとみえて候ふ。往生の心うたがひなくなり候ふは、摂取せられ参らせたるゆゑとみえて候ふ<sup>(4)</sup>。

すなわち、浄土への往生が疑いなく信じられているということ、阿弥陀仏のはたらきに摂め取られているからこそその事態であり、言い換えれば、そのような信心は阿弥陀仏から与えられた信心であるといえる。この信心については、『教行信証』（『顕浄土真実教行証文類』）において「証大涅槃の真因」、「涅槃の真因はただ信心を以てす」<sup>(5)</sup>と論じられているように、凡夫が浄土に往生し、そこで涅槃を証するための真実の原因である。つまり、自力によって成仏することも往生することもできない凡夫にとっては、阿弥陀仏から授かった信心によってのみ、浄土往生とその浄土での涅槃が可能となるのである。このことは、信心を因として、果としての証（往生・涅槃）を得るという関係にある。

しかし、大拙はこの因としての信心と、証としての往生・涅槃を一つの事態として捉えようとする。

信はそれ自体で充足してある。信以外のものを求めたり、証したりする時、信は自分でなくなる。信の絶対性は湮滅する。信は無上涅槃でなくてはならぬ。それ故に、「大涅槃を証するの真因なり」と読まずに、信は即ち自力人によりて証せられた大涅槃そのものであると読みたい。「真因」とは、そのものと云ふことである、かうすると、真宗教の機構がこはれると感ぜられるかも知れぬ。が、この見方で昭和時代の真宗信仰を組み直してもよいではないかと思ふこともある。（『全集』第六卷、二二七頁）<sup>(6)</sup>

『教行信証』が「涅槃の因としての信心」を表しているのに対し、大拙はここで「涅槃そのものとしての信心」を示している。大拙がこのような解釈をするに至ったのは、そもそも彼が「信心」を「衆生が本願を信じる」という事態としては捉えていないからである。親鸞自身の言説において「信心」とは、阿弥陀仏が法蔵菩薩であつたところに誓つた四十八の誓願、特に本願たる第十八願に向けられるものである<sup>(7)</sup>。ところが、大拙はそのように信じる念仏者と信じられる本願という二者が、念仏者の意識に残っている限り、それは「自力」の信心であると断じている。

自力の本質は、分別であり、分析することであり、対象的

に物を見て、いつも此から彼、彼から此へと動くことである。それで、まづ弥陀を彼方において、自分に対立せしめる。而して彼の本願力なるものを考へる、……他力不可思議の論理を獲得せんには、どうしても分別智の制約から遁れねばならぬ、自力のはたらきをその根柢から覆さねばならぬ。

『全集』第六卷、一二七頁

ここで大拙は「自力」の立場と、分別智（みずからの分別に依拠した認識）とを結びつけて理解している。親鸞の言うように、「信心」が阿弥陀仏から与えられるべきものならば、それは「他力」の信心であつて「自力」の信心でない。さらにいえば、「他力」であると「考えられた他力」もまた親鸞のいう「他力」ではない。大拙にとっては、「他力」とは「自力」による理解を一切受け付けないために、同時に「不可思議」とも評されるべきものとなる。<sup>8)</sup>

そしてまた、その「他力」の信心を得た念仏者にとって、阿弥陀仏もその誓願も、自分の思議によつて捉えられた対象的なものではもはやなくなるということを彼は述べている。大拙は『日本の靈性』において、『蓮如上人御一代記聞書』での表現に触れながら、次のように語っている。

信心を得ると云ふことは南無阿弥陀仏の主となることである。そして此主になることが弥陀をたのむの義である。普通の考へ方で見ると、南無阿弥陀仏の主となることは、

南無阿弥陀仏そのものになることでなくてはならぬ。即ち自分と南無阿弥陀仏とが二つのものであつてはならぬ。二つになつて居れば、どちらかが主で、他は従となるであらう。自分が南無阿弥陀仏になることは、自分が自分の主人公となることである。個己である自分を捨て、超個己の靈性に目覚めることである。そこに信が確立する。それが弥陀をたのむことであると云ふのは、頼まれる弥陀と頼む自分とが二つにならないで、自分が自分を頼むと云ふことでなくてはならぬ。或は弥陀が弥陀自らの存在に覚醒すると云つてもよい。つまり、二つのところに成立つ信でなくて、一つが一つと自覚するのが信でなくてはならぬ。

『全集』第八卷、一六三頁

以上のように、大拙は念仏者がみずからのはからいや分別を放棄したとき、弥陀と念仏者という二者の分別すらも為されなくなったところにおいて、弥陀と念仏者が「一つ」というしかない境地に立つことを指摘しているのである。このような彼の解釈は、弥陀と念仏者だけでなく、浄土往生とそこの涅槃ということもまた、「一つ」の宗教的経験（自覚）の観点から説明しようとする。それが如何に不合理な解釈であろうとも、彼はその「不合理」という判断そのものを、人間の自力の思議であるとして退けるのである。そのような人間のはからいを超えた他力の信心を得るという経験から、大拙は「信と証と真因とを皆一つに見る解釈法も成り立ち得よう」<sup>9)</sup>と考えているのである。

## ②「往生」と「二種廻向」について

次に、浄土往生をめぐる問題について、大拙の解釈を考察していきたい。大拙は信心を得ることがそのまま浄土往生であると考えていた。「浄土往生」については、人間が臨終に際して往生するという臨終往生説と、人間がその生の間に往生を経験するという即得往生説との二つの解釈が可能である。即得往生説は『一念多念文意』における一節に根拠をもつ一方<sup>90</sup>、臨終往生説は親鸞の弟子唯円の作とされる『歎異抄』から読み取ることが出来る。『歎異抄』の言説を親鸞の思想として捉えることが許されるならば、親鸞思想においては臨終往生と即得往生という二つの往生を解釈することが可能となる<sup>91</sup>。

上述のように大拙の往生理解は、弥陀から信心が与えられたときに、往生を遂げるという即得往生説に類するものである。そのため大拙は『日本的靈性』中で、臨終往生説に対して批判を向けている<sup>92</sup>。

真宗は時間を直線的に見んとする傾向をもつ。それは真宗はいつも感情と情性の世界に動かんとするからであらう。それで浄土往生も死後と云ふことになる。禅はこれに反して時間の円環性を固持せんとする。〔全集〕第八卷、九三頁

大拙はこの「円環性」、より厳密に言えば「不斷の円環性」を浄土往生の本当の姿であると繰り返し論じる。それは往相還相

という二種廻向の問題と関係してくる<sup>93</sup>。

二種廻向とは『教行信証』教巻の冒頭において、「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。」と示されているもので、親鸞思想の中核をなす概念である<sup>94</sup>。親鸞の解釈において、往相廻向とは、阿弥陀仏の力によって念仏者が極楽浄土に往生することであり、還相廻向とは、その念仏者が浄土から再び凡夫の世界たる娑婆世界に戻ってきて、他の衆生を救うように弥陀から働きかけられることを意味している。すなわち、親鸞思想においては、浄土往生を遂げた念仏者は、その浄土から再び娑婆世界へと還ってくることを示されているのである。

もし、このように往相と還相の二種廻向を浄土往生の真相として捉えるならば、先の臨終往生説は、死後の往生とそこから再び還ってくるという事態を意味することになる。大拙は少なくとも、臨終した死者が浄土から還ってきて廻向するという考えはもっていないかった。仮に「夢告」のような体験において死者が生者に廻向するということを想定したとしても、それはその場限りの「円環」であり、大拙のいう「不斷の円環」には妥当しない。従って、大拙は即得往生説に則って往相還相二種廻向を考えていたと理解するべきであらう。そしてその即得往生とは、先の「信心」においてそうだったように、現世における「宗教経験」としての往生に他ならない。

以上、大拙の解釈する「往生」が現世における即得往生であり、その内実が二種廻向という不斷の円環性という構造である

ことを確認した。次にその「円環性」をより詳細に見ていきたい。大拙は次のように言う。

廻向の二種の相を区別できるが、これは相にすぎぬ、廻向の運動そのものは一つである、而してそれが循環的である。即ち、往相と見えるものは還相であり、還相と見えるものは往相である。

〔全集〕第六卷、一七二頁

先に示したように、往相廻向とは浄土へと往生する方向、還相廻向とは浄土から還ってくる方向を意味していた。大拙の論は往相が還相であり、還相が往相であると主張しているのだから、それは言い換えれば「浄土へ往くこと」は必ず「浄土から還ってくること」であり、それらが一つであるということになる。大拙は信心の決定という「宗教経験」において同時に浄土往生も成り立つと考えていた。そう考えると、往相廻向と還相廻向が一つであるということは、それらが一つの宗教経験を二つの側面から名付けたものであるということになるだろう。

### ③「浄土」について

以上で大拙の理解していた浄土が、往相還相二種廻向を経験するものとしての浄土である、ということができらるだろう。信心の決定による即得往生とは、現世における宗教経験において浄土に往生することには他ならないのである。別のいい方をすれば、大拙の主張する「浄土」もまた、信心決定の経験の

うちに存在するといえる。大拙は自らの考える浄土を次のように表現している。

浄土は此土を離れて考へられず、此土も浄土を離れて考へられぬものだ云ふのが、愚見である。尚ほ歩を進めて云へば、此土は絶えず浄土を顧みて存立し、浄土はまた不斷に此土にはたらかけることによつてその意義を有つものだ云ふのである。浄土を独立の實在と考へる限り、浄土はどうしても受け取られないのである。浄土と云へば此土があり、此土と云へば浄土がなくてはならぬ。

〔全集〕第六卷、一三七―一三八頁

凡夫の世界たるこの娑婆世界を離れて浄土が存在しないということは、娑婆世界に対してはたらかけが与えられることとして、浄土が経験されるということの意味しているのである。「浄土」とは、この娑婆（穢土）から隔絶されて、十萬億土の彼方に存在するような別世界ではなく、あくまでも念仏者の生きる娑婆世界において現れるものとして大拙は理解していた。

「煩惱菩提体無二の「和讃」は、浄土で歌はるべきでなく、また娑婆で歌はるべきではあるまい。娑婆即ち浄土、浄土即ち娑婆と云ひ得る場所でない」と、そんな「和讃」は作られない。

〔全集〕第六卷、二七二頁

ここで表されているように、大拙の浄土観は「娑婆即浄土、浄土即娑婆」というべきものであるといえるだろう。ただし、大拙は浄土と娑婆との両者がそのものとして同一であると論じているのではない。「娑婆と浄土とは固よりそれぞれの領域をもつてゐる。それは混同せらるべきでない、融化すべきでない。」<sup>46</sup>と論じられるように、あくまでも両者は往相還相二種廻向によつて橋渡しされる限りにおいて、「娑婆即浄土、浄土即娑婆」という関係を築くことができる。つまり大拙の論においては、往相廻向とははたらきそのものである浄土へ生まれることであり、還相廻向とはその浄土のはたらきが実際に此土にはたらきだすことであると考えられる。どちらの廻向も「はたらき」であるという点では一つの事態（経験）であるが、それは念仏者が二種廻向を経験しない限りははたらいっているとはいえないのである。

## 二、鈴木大拙の立場と曾我量深の立場

以上の大拙の主張を整理すると次のようになるだろう。まず①「信心」とは『教行信証』で示されるような「証涅槃の真因」ではなく、「証涅槃」そのものであるということ。②「往生」とは現世における「即得往生」であり、その内実は「往相即還相、還相即往相」の不断の円環性であるということ。③浄土とは、娑婆を離れた別個の浄土ではなく、娑婆にはたらきかける浄土であるということ。

このように大拙は親鸞を中心とした浄土教解釈において、親鸞自身の言説をも読み替えて、あらゆる概念を一つの宗教経験から説明しようとする。その宗教経験とは、信心決定であり、証涅槃であり、即得往生であり、往相廻向であり、還相廻向である。そしてその往相廻向と還相廻向が同時に成り立つことから、浄土即娑婆、娑婆即浄土ということも結論されるのである。以上のように宗教経験の立場からすべてを説明しようとする大拙の態度は、彼の禅思想を前提にしているといえる。彼の禅理解は端的に次の一節から窺い知ることができる。

禅では無分別の分別から出発する。分別は分別として成立するものでなく、その下に無分別がある、即ち無分別の分別で分別が始めてその全機能を發揮し得るのである。……禅者の主張は、それ故に、分別知はその中に無分別を蔵することによりて可能なる所以を明かにせんとする。これが了了自知の見性体験である。禅は此経験から分別の中へ割つて出る。見性も了性も了知も皆同義である。何れも無分別の分別である。禅経験とはこれを云ふ。

『全集』第十三卷、一三六―一三七 <sup>47)</sup>

見性体験とは臨済禅において一つの理想とされる「悟り」である。大拙にとって、禅の悟りとは分別において無分別がはたさだす「無分別の分別」という経験に他ならない。人間の分別の背後には分別そのものをなりたせる「無分別」があり、分

別の対象となり得ない、すなわち思議し得ないその「無分別」によって、我々の「分別」が基礎づけられることを彼は「無分別の分別」と呼ぶのである。

大拙の浄土教理解は基本的にこの「無分別の分別」という構造から理解されている。つまり彼は「無分別」と「分別」という二分法を浄土教の文脈にも当てはめているのである。先の引用からもわかるように、彼は浄土のはたらきが娑婆においてはたらくことを真宗の宗教経験であるとしている。ここで注意すべきはこの「浄土」が我々人間の思議の対象としての「浄土」ではないということである<sup>98</sup>。先に示したように、「浄土」とは念仏者の自力のはからいが否定されたとき、初めて赴くことのできる境地であり、そうである以上「浄土」が経験されるということは、思議・分別の対象として把握されるという経験ではない。そして他方、「娑婆」とは我々が思議・分別によって世界を認識する境地として彼は理解しているといえる。娑婆と浄土という、相反する二つの境地を、二つのものとして分けていること自体がそもそも娑婆におけるはからいであり、その娑婆における自力のはからいが否定されたなら、その娑婆と浄土とを隔てている「分別」そのものもなくなるのであり、そのとき念仏者の意識において初めて「娑婆即浄土、浄土即娑婆」という関係が可能となる。大拙はこのような不可思議な浄土が不斷に娑婆にはたらきかけてくと主張するが、それは不可思議な無分別が、分別の境地にはたらきだすということと同じ関係をもっているのである。言い換えれば、大拙は自らの禪理解を

もって浄土教を解釈しているのである。

しかし当然のことながら真宗の側からは、そのような大拙の解釈がそのまま受け入れられることはない。例えば浄土真宗の教学者である曾我量深（一八七五―一九七一年）は大拙の「浄土」解釈に対して直接、論を戦わせた人物である<sup>99</sup>。そこで両者の相違が最も明確になった点が「体」と「義」の問題である。曾我は、得生の経験である「体」と教義である「義」を明確に区別することによって、大拙の解釈に反論している。曾我は大拙のいう「娑婆即浄土」という事態を「体」としては認めつつも、やはり教義たる「義」をたてることを重要視している。そのことは以下のような発言からはつきりと窺うことができる。

「……体は一つであつてもですね、義というものは、ちゃんと筋道をたてなければならん。それで筋道をたてて話をするために、浄土というものと娑婆というものを話しなざるのであつて、なにも娑婆と浄土と二つあるというわけではないですわ、体からみれば一つですわ。」

（『坐談集』第四卷、一五四頁）  
「私らはその義というものを混乱しない。ところが鈴木先生の話を聞くと、義というものも、その体の同一であるということだけを主張されて、義のちがうことを軽くお考えになる。」

（『坐談集』第四卷、一五四頁）  
「いや体ばかりでなくてですね。体の上に動くということにつきましては、やはり私どもは一步一步しりぞいて意義を考



えるという必要がありますね。思索ということが……。そりや体験ということは大事だけれども、思索ということがもう一つあります。ええ、義というのは思索のほうであります。」

〔坐談集〕第四卷、一五六頁

大拙の「浄土」解釈の特質は、曾我の指摘によってより明確なものとなるだろう。大拙と曾我の両者は確かに根本の「体験」が「娑婆即浄土、浄土即娑婆」という事態を意味する、という点では一致している。すなわち曾我も同様に即得往生説の立場に立っている。しかし、その教義をその体験に対してどのような関係させるかという点で両者の立場は異なっている。曾我は凡夫に得生体験を与えるためには、指導者は一度その体験そのものの立場から離れて（一歩しりぞいて）、仮に筋道をたてて教義を扱うのだという<sup>23</sup>。しかし他方、大拙は自らの主張する「無分別の分別」の体験に即さない言説は、「歴史的に伝統思想に敬意を表したものにすぎ」ず、「世間一般の論理又は心理に讓歩した一種の方便説と解せざるを得」ないと断言している<sup>24</sup>。彼は曾我の指摘の通り、体験の立場から離れることなく、教義を扱おうとしており、「この種の言語文字を、読み得、解し得る力は、分別的知性にはない」<sup>25</sup>のだと主張している。

## 結

以上、大拙と曾我量深における「義」の位置づけを確認した。

「義」は大拙とつても曾我にとつても方便としてのほたらきをもつ。しかし、曾我の解釈において、「義」とは経典や祖師の論書の記述にそつたものとして受け継がれてきたもの（念仏者個人の体験からは距離を置いたもの）である一方、大拙にとつて「義」とは必ず「体」から、すなわち宗教経験がはたらきだすことによつて語られる言葉であり、彼は経典や論書の記述を自らの経験に即して読み替えることも厭わなかった。

このような教義の位置づけの差異から、両者のそれぞれの前提としている立場を浮き彫りにすることもできるだろう。真宗の教学者として曾我は、まず凡夫を信心決定の得生経験へと導くために論理立てて、教義を説く。それは例えば『教行信証』において示されていたように「証涅槃」とその真因たる「信心」を区別すること、往相回向と還相回向を区別することに他ならない。このような親鸞の態度を引き継ぐものとして、曾我の立場は「どうすれば往生が可能か」という点を問題にしている。他方、大拙はそのような往生のための筋道（真因としての信心）を、往生や証涅槃の体験と同一化させて論じているため、「どうすれば往生が可能か」という点よりも、「往生の体験とはどのようなものか」という観点から教義を位置づけているのである。彼は臨済禅の参禅によつてそのような宗教経験を自覚したというが<sup>26</sup>、彼はあくまでも在家の居士であり、宗門の教学者ではない。彼はあくまでも禅学者として、禅の根本たる見性体験（とそれに類するものとしての得生体験）を可能な限り言語化しようとしていたのであつた。そのため、彼の言説には「ど

うすれば往生が可能か」という観点よりも、「往生の体験とはどのようなものか」という点が際だっているのである。彼の解釈において、凡夫が往生へのステップとして踏むべき信心そのものが、目的である往生と同格のものとして扱われてしまっているのは、そのためであろう。

彼の言説はすでに見性体験（彼の立場からすれば同時に得生体験）を経た見地からの発言であり、それはもともと凡夫の宗教として弘まっただけの浄土教が、見性体験を経たいわゆる「覚者」の立場から、その「覚」を前提として語られていることに他ならない。大拙の浄土教解釈とは、まさにこのような「覚」を前提とした立場から、「無分別の分別」という体験の構造をもつてなされたものであり、ここに大拙の浄土教解釈における禪的側面が如実に表れているのである。

本稿は筑波大学哲学・思想学会第三十一回大会での研究発表を基に執筆したものである。

#### 注

(1) 彼が積極的に浄土教に言及するようになっていった背景には、彼が一九二一年に学習院大学から浄土真宗の大谷大学へと籍を移したことが指摘されている。「大拙は浄土真宗の大谷大学という学問的環境のなかにあつて、早くから考へていた禅と浄土教との間の課題を、自からの課題として捉えた。大拙が同大学に赴任することがなかったならば、

『浄土系思想論』の成立はなかったのではなからうか。」（古田紹欽『鈴木大拙 その人とその思想』春秋社一九九三年、八七頁）

(2) なお、大拙は「浄土系思想」を論じるにあたり、浄土真宗もしくは親鸞の思想を中心にして真宗における七高僧といわれる浄土教の思想家たちにも言及している。このことから、大拙の立場が真宗のものであると捉えることもできるが、彼は一遍をはじめとして真宗以外の念仏者をも扱っていることから、必ずしも真宗の立場のみを「浄土系思想」として捉えていたのではないことが窺える。同様に本稿も「浄土教」という語を真宗に限定されないものとして用いる。

(3) 「信心為本」という語は親鸞自身の語ではなく、彼を解釈した蓮如の言葉である。例えば『御文章』には「聖人一流の御勸化のおもむきは、信心をもつて本とせられ候う。」とある。（真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』東本願寺出版部一九七八年、八三七頁）

(4) 伊藤博之（校注）『新潮日本古典集成 歎異抄三帖和讃』新潮社一九八一年（以下『歎異抄三帖和讃』）、二〇五頁  
星野元豊・石田充之・家永三郎（校注）『日本思想大系11 親鸞』岩波書店一九七一年（以下『日本思想大系 親鸞』）七二頁、八四頁

(6) 『旧版鈴木大拙全集』第六卷 岩波書店一九六八―一九七一年（以下『全集』）、二二七頁

(7)

例えば『歎異抄』第一条では、「弥陀の本願には、老少・善悪の人をえらはれず。ただ信心を要とすと知るべし。」「本願を信ぜんには、他の善も要にあらず。」と語られている。

〔歎異抄三帖和讃〕、一一二頁

(8)

例えば「真実界は不可思議界である、不可思議光である……」と述べられている。(『全集』第六卷、二五〇頁)

(9)

『全集』第六卷、一一四頁

(10)

即得往生説の根拠となる一節は、『一念多念文意』に示されている。「真実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに摂取して、すてたまはざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。」(石田瑞鷹『親鸞全集 第四卷』春秋社一九八六年、二九一―二九二頁)

(11)

伊藤益氏は『一念多念文意』(一二五七年)と『歎異抄』(一二五六年前後)の成立を同時期と見なした場合、「親鸞は信心の決定時と往生の完成時との関係をめぐって、相反する二つの見解を、ほぼ同時期に提示していたことになる。」と指摘している。(伊藤益『親鸞―悪の思想』集英社二〇〇一年、一七四頁)

(12)

大拙は臨終往生説ではなく即得往生説を主張する。しかし、その場合、臨終往生説の根拠となった『歎異抄』の一節をどのように位置づけるかという問題に直面する。大拙自身

(13)

がこの問題を直接扱うことはなかったが、『歎異抄』の記述が弟子唯円の悩みに対しての対機説法であると捉えるならば、その限りで即得往生説を考慮の外において発言していた、と捉えることで、この問題を解決することも可能であろう。

(14)

『全集』第六卷、一三七頁

(15)

浄土教思想史において、親鸞に先駆けて往相・還相廻向の二種廻向を論じたのは、曇鸞(四七六―五四二年)である。しかし、曇鸞の『浄土論註』で示される往相還相の「廻向」は念仏者自身の功德をさし向けることであり、親鸞はそれらを阿弥陀仏の廻向であると読み変えている。(村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂一九八七年、一二二頁) ここでいう「和讃」とは親鸞の『浄土高僧和讃』中の「本願円頓一乗は、逆悪摂すと信知して、煩惱菩提体無二と、すみやかにとくさとらしむ」という偈である。(『歎異抄三帖和讃』、一一一頁)

(16)

『全集』第六卷、二七九頁 また別の箇所では、浄土と娑婆が相対立し、相互に否定しあう二者であるからこそ、「娑婆即浄土、浄土即娑婆」であることが指摘されている。(『全集』第六卷、一〇九頁)

(17)

この一節は一九四三年の『禪の思想』より引用した。

(18)

『浄土系思想論』には、「極楽を知性と感覚の方面より見る

(19)

限り、物質的なもの、即ち時間的・空間的となる。それではどうしても本当の安心は得られぬ。安心は靈性に属するのである。」とある。(『全集』第六卷、七二頁)

一九六一年比叡山ホテルにて、大拙、西谷啓治、曾我量深、金子大栄の四者による座談会が行われた。その座談会の記録が『親鸞の世界』として『鈴木大拙坐談集』読売新聞社一九七二年(以下『坐談集』)第四卷に収められている。

(20)

『坐談集』第四卷、一六九頁

(21)

『全集』第六卷、二四〇頁

(22)

『全集』第六卷、七五頁

(23)

大拙は二十五才のとき、円覚寺での接心で見性したという。(『鈴木大拙選集 新装版別巻 鈴木大拙の人と学問』春秋社一九七五年、一八四頁) また『秋月龍珉著作集7』によると、二十六才とされている。

(はすぬま・なおたか 筑波大学大学院)